An.teol. 21.1 (2019) 27-55 ISSN 0717-4152

ASEMEJARSE A DIOS COMO CAMINO DE SANTIDAD EN GREGORIO DE NISA

RESEMBLANCE GOD AS A WAY OF HOLINESS IN GREGORY OF NYSSA

Hernán Darío Cardona[1]
Orlando Solano Pinzón[2]
Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia

Resumen

La Exhortación Apostólica "Gaudete et Exsultate" de Papa Francisco recuerda a los creyentes el llamado universal a la santidad, regresando a las valiosas raíces de la Escritura y de la Tradición. Este artículo ahonda en dicho llamado, dando cuenta del aporte de San Gregorio de Nisa, quien asumió el llamado bíblico a la santidad desde el "asemejarse a Dios", por libre elección. En la argumentación se conjugan los fundamentos teológicos de la santidad entendida como asemejarse a Dios, con la descripción de los testigos visibles de este camino para Gregorio: Macrina y Basilio.

Palabras clave: Santidad, Gregorio de Nisa, Cristo, libertad.

Abstract

Pope Francis Apostolic Exhortation "Gaudete et Exsultate" reminds believers of the universal call to holiness, returning to the valuable roots of Scripture and Tradition. This article seeks to make a deep reflection about the same issue of holiness, taking into consideration Saint Gregory of Nyssa's contribution in this subject. He proposes a concept of holiness as a resemblance to God. He suggests that the person freely

[1] Doctor en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Magíster en Estudios Bíblicos, Universidad de Antioquia. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, área bíblica; miembro del grupo de investigación Academia. Correo electrónico: hd.cardonar@javeriana.edu.co

[2] Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad; miembro del grupo de investigación Academia. Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co

chooses to respond to God's call and, by following Jesus and doing God's will, becomes the image of the Image of God. The article exposes Gregory of Nyssa's theological foundation arguments articulated with his description of the witnesses of Macrina and Basilio, his siblings.

Keywords: Holiness, Gregory of Nyssa, Christ, liberty.

1. Introducción

La expresión hebrea "qadash" significa ser consagrado, sagrado, santo, es decir, obrar como Dios. La santidad es un atributo exclusivo de Dios: solo Él es santo, pero el ser humano al ser obra de Dios está llamado a participar de dicha santidad. Si bien en la Biblia la invitación de Dios a Israel para ser santos es antigua (Lv 19,2; Ex 19,6; Lv 11, 44-45), también es un llamado actual, pues el Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática Lumen Gentium 11 afirmó: "todos los fieles cristianos de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la plenitud de aquella santidad con la cual es perfecto el mismo Padre"[3].

En el presente año, el Papa Francisco en la Exhortación Apostólica "Gaudete et Exsultate" (19 de marzo de 2018), ha hecho un llamado universal a la santidad, una santidad encarnada en la realidad de hoy. Se trata de una santidad en la vida cotidiana, desde el seguimiento de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios. Según el Papa, todos estamos llamados a ser santos viviendo con amor y ofreciendo el testimonio personal en las ocupaciones de cada día, allí donde cada uno se encuentra.

El presente artículo busca ofrecer un aporte a la reflexión siempre vigente sobre la santidad, desde la tradición de los Padres de la Iglesia, concretamente desde la comprensión de Gregorio de Nisa. Para tal efecto, en un primer momento, se aborda la comprensión de santidad en el pensamiento espiritual de Gregorio; en un segundo momento, se da cuenta de la forma como Gregorio sistematiza la santidad como 'asemejarse a Dios' en la Vida de Macrina y el Elogio de Basilio; por último, se ofrecen algunas conclusiones.

[3] Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia: Lumen Gentium,* BAC, Madrid 1966.

2. La santidad como 'asemejarse a Dios', en el pensamiento espiritual de Gregorio de Nisa

Como señala Moreschini, "por la profundidad del pensamiento filosófico y teológico, por la variedad de motivos espirituales y culturales Gregorio de Nisa es seguramente la personalidad más significativa del cristianismo griego después de Orígenes"[4]. Basta acercarse a su obra para corroborar la riqueza de elementos que entran en juego en su forma particular de hacer avanzar la inteligencia de la fe.

Como menciona Solano[5], en la producción literaria del obispo de Nisa se encuentran tratados de carácter dogmático que buscan ayudar a consolidar la doctrina de la Iglesia y dar respuesta a las herejías de su tiempo; obras exegéticas que ponen en evidencia la continuidad de los principios hermenéuticos legados por Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría y Orígenes de Alejandría; obras ascéticas y místicas que consolidan una doctrina sobre la vida en el Espíritu; discursos y sermones que exhiben gran variedad de temas que evidencian la sintonía frente a los problemas de las comunidades y la afición por la ornamentación retórica; y cartas que permiten reconocer la variedad de los intereses y de las relaciones de Gregorio.

Como elementos que permiten comprender las particularidades de su pensamiento espiritual, a continuación, se presentan brevemente en clave de paideia cristiana, aquellos que posibilitan el acercamiento a la comprensión de la santidad como asemejarse a Dios.

2.1. Paideia cristiana

El interés por abordar los fundamentos de la santidad en Gregorio de Nisa, partiendo de la alusión a la paideia obedece a que, según Jaeger, gran conocedor de la obra de Gregorio de Nisa, "la estructura de la teología del Niseno está permeada por la idea griega de paideia, sobre todo en su forma

[4] C. Moreschini, *Gregorio di Nissa Opere Dogmatiche, Grande discorso catechetico*, Bompiani, Milán 2014, 7.

[5] Cf. O. Solano Pinzón, "Inculturación de la teología: antecedentes", en *Theologica Xaveriana* 179 (2015) 157-184.

platónica"[6]. En efecto, si dicha noción estructura su pensamiento teológico, debe cumplir dicha función con la noción de santidad.

Jaeger y Frost expresan el proceso de apropiación de la paideia griega por parte de Gregorio en los siguientes términos:

> Si la paideia era la voluntad de Dios y si el cristianismo es para el cristiano lo que la filosofía para el filósofo, según Platón –asimilación de Dios–, el verdadero cumplimiento del ideal de vida cristiano es el esfuerzo continuo por llegar a ese fin y por acercarse a la perfección en la medida en que esto es posible al hombre[7].

En este sentido, frente al corpus entero de la literatura griega que era concebida como paideia, en la medida que contenía las reglas cualificadas de la vida humana, para Gregorio su correlativo cristiano corresponde a la Sagrada Escritura y su molde es Cristo. En relación con la santidad, es claro que el referente de primera mano para discernir lo propio de una vida que quiere asemejarse a Dios es la Sagrada Escritura, que encuentra en Cristo el culmen de la manifestación de la santidad de Dios[8]. En los elogios a Macrina y a Basilio se hace evidente esta centralidad en la Escritura, y cómo la referencia a los personajes bíblicos halla su pleno sentido en su relación con Cristo.

2.1.1. Imagen de Dios

Debido a que la Sagrada Escritura constituye la paideia cristiana, el primer elemento que sale a la vista para comprender el tema de la santidad es la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Dicho tema es, según Crouzel[9], fundamental en la teología patrística y, en el caso particular de Gregorio es, según Leys[10], una de las ideas centrales en la consolidación de

[6] W. W. Jaeger y E. C. Frost, *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México, Fondo de Cultura Económica 1974,136.

[7] W. Jaeger y E. C. Frost, *Cristianismo primitivo y paideia…,* 125-126.

[8] Cf. O. Solano Pinzón, "La paideia como estructura fundamental del quehacer teológico en Gregorio de Nisa", en *Veritas* 32 (2015) 229-244.

[9] Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Aubier, Paris 1956, 31.

[10] Cf. R. Leys, *l'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine,* Desclée de Brower, Paris 1951, 15.

su doctrina. Para Canévet[11], esta centralidad abarca su comprensión de la intuición de Dios, la ascensión mística del hombre que le permite penetrar en el misterio de Dios y, su manera de concebir la santidad como asemejarse a Dios.

En efecto, como señala Moreschini, el Obispo de Nisa "basa su razonamiento sobre una doctrina comúnmente aceptada, que el hombre fue hecho a imagen de Dios, para ampliarla y profundizarla"[12]. Entre los referentes que le han antecedido se encuentran Clemente de Alejandría, Ireneo y Orígenes de Alejandría; la obra del Alejandrino fue un insumo de primera mano, dado el trabajo que habían realizado Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo, quienes compusieron una filocalia de las obras de Orígenes[13].

En la profundización que realiza el Niseno, su reflexión se centra en dos pasajes bíblicos que, considerados conjuntamente, le servirán de plataforma sobre la cual elaborar la reflexión sobre el hombre como imagen de Dios. El primero corresponde a Gn 1,26 "Y dijo Dios: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra", que remite al proyecto creador de Dios en su origen. El segundo, Col 1,15 "Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación", que presenta a Cristo como imagen perfecta del Dios invisible y primogénito de toda criatura[14].

Para Gregorio, afirmar que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza del creador equivale a decir que "Dios ha hecho la naturaleza humana partícipe de todos los bienes y la Divinidad es la plenitud de los bienes"[15].

[11] Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse, en Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Tome VI,* Beauchesne, París 1967, 986-988.

[12] C. Moreschini, *Gregorio di Nissa Opere Dogmatiche*..., 23.

[13] Cf. C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande,* Morcelliana, Brescia 2005, 17.

[14] Por razón de la extensión del presente escrito no desarrollaremos la referencia a la comprensión de la filosofía griega sobre la categoría imagen y semejanza de Dios, pero es clara la presencia en los estoicos y Platón de la familiaridad que existe entre el hombre y la divinidad. La imagen es considerada como dada al hombre en el punto de partida de su existencia, que no es propiamente una divinización, sino una posibilidad de divinización. El tema de la semejanza es un lugar común del pensamiento griego y no corresponde al punto de partida de la existencia humana, sino a su término. En este sentido, asemejarse a Dios debe ser el objetivo de toda existencia razonable, la imagen es la semilla y la semejanza la planta que ha llegado a su fruto. Para mayor información sobre este tema cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu*..., 32-41. T. Spidlík, *La spiritualité de l'orient Chrétien. Manuel systématique,* Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1978, 54-60.

[15] G. di Nissa, *L'Uomo,* B. Salmona (Trad.), Roma, Città Nuova 2000, 77.

Esta participación en todos los bienes suponía para el Niseno, que el hombre tuviera en su naturaleza algo que fuera afín a lo participado, por ello menciona que fue dotado "con la vida, con la razón, con la sabiduría, con todos los bienes dignos de Dios, para que por medio de cada uno de ellos, sienta el deseo de unirse a aquello que le es afín"[16]. En este caso, si el hombre participa de todo bien por haber sido creado a imagen de Dios, quiere decir que ha sido creado para buscar y desear ser bueno, por ende, para buscar y desear ser santo[17].

Conviene por razón de nuestro tema, describir un poco más las particularidades que asume la creación del hombre como imagen de Dios. En su tratado sobre el hombre, Gregorio señala que por la semejanza con el rey de todo fue hecho como una imagen viviente que tiene comunión con su arquetipo por la dignidad y por el nombre, pero no es revestido de púrpura ni significa su dignidad por medio del cetro o la diadema,

> sino que por el contrario es revestido de la virtud que es la más real de todas las vestiduras, en lugar del cetro se apoya sobre la bienaventuranza de la inmortalidad y en lugar de la diadema real es adornado de la corona de la justicia, de modo que todo en él manifieste su dignidad real por la precisa semejanza con la belleza del arquetipo[18].

En efecto, que el hombre haya sido creado a imagen y semejanza de Dios permite comprender por qué el hombre lleva en su interior la llamada a conocerle y amarle o en palabras referidas al tema central de nuestro escrito, la llamada a ser santo asemejando su vida a la del mismo Dios. Más aún, según Leys, "Es la presencia de Dios en nosotros que nos hace partícipes de su plenitud"[19].

Este carácter icónico del hombre comporta un auténtico parentesco entre el hombre y Dios, sobre el cual es necesario aclarar que la diferencia entre Dios y lo que le es semejante radica en que aquello que caracteriza a Dios le es propio, mientras que aquello que caracteriza al hombre como

[16] C. Moreschini, *Gregorio di Nissa Opere Dogmatiche*..., 221.
[17] Cf. G. di Nissa, *L'Uomo*..., 76.
[18] G. di Nissa, *L'Uomo*..., 36-37.
[19] R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine,* Desclée de brouwer, Paris 1951, 56.

semejanza de Dios, le es participado por el mismo Dios. Esta diferencia la expresa Gregorio en los siguientes términos: "Mientras uno permanece idéntico siempre, el otro, nacido a través de la creación, ha comenzado a existir 'partiendo' de un cambio y se encuentra y es afín a este cambio"[20].

Este parentesco entre el hombre y Dios es determinante a la hora de hablar de la santidad, pues dicho parentesco constituye, como señala Mateo-Seco, "el fundamento y la causa de que surja en el hombre el deseo de Dios"[21], de revestirse de la santidad de Dios en el ejercicio de asemejarse a Él. Además, como afirma Spidlík, "se puede ver la imagen de Dios en el hombre en todas las virtudes y prerrogativas del hombre espiritual. Esta semejanza de Dios por su libertad, por la apatheia, por el conocimiento, por la misericordia, por la inmortalidad"[22].

2.1.2. Centralidad en Cristo

En este momento es oportuno pasar del comentario al pasaje de Génesis (1,26) y hacer referencia al pasaje de Colosenses (1, 15), pues, como se había mencionado anteriormente, deben abordarse conjuntamente para comprender la forma de proceder de Gregorio en el tratamiento del tema sobre la imagen de Dios. De acuerdo con Mateo-Seco, para Gregorio, en continuidad con

> el itinerario mental de San Ireneo, todo tiene su origen en el Padre y llega a nosotros a través del Hijo en el Espíritu Santo, y viceversa, es el Espíritu el que nos une al Hijo, y el Hijo nos lleva al Padre. De ahí el sentido eminentemente trinitario y la importancia central que reviste la fórmula que nos es ya conocida: ser imágenes de la Imagen. Esa frase es equivalente a esta otra: ser hechos hijos de Dios en el Hijo por el Espíritu Santo[23].

[20] G. di Nissa, *L'Uomo*..., 78. Para mayor información cf. R. Leys, L'image de Dieu..., 27.

[21] L. F. Mateo-Seco, "Imágenes de la Imagen. Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa", en *Scripta Theologica* 40 (2008) 677-694 (678).

[22] T. Spidlík, *La spiritualité de l'orient Chrétien*..., 60.

[23] L. F. Mateo-Seco, "Imágenes de la Imagen...", 688.

De acuerdo con lo señalado por Mateo-Seco, si bien ya se había referido la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, la Imagen de Dios es el Hijo eterno, quien en el acto de creación del hombre constituye la Imagen que sirve de modelo. Por este motivo, es común en la tradición de los Padres de la Iglesia, hablar de la creación del hombre a imagen de la Imagen.

Para el Niseno, el Hijo es a la par distinto del Padre y su igual, al ser su imagen perfecta; y el Espíritu, al ser a su vez la imagen indefectible del Logos, participa de esta igual dignidad[24]. En relación con lo anterior es posible afirmar con Solano que "un modo de conocer a Dios es serle semejante, llegar a ser su imagen"[25] y para ello no existe otro camino hacia Dios, ni otro modelo que Aquél que es la Imagen prototípica del Dios invisible, Cristo. El mismo Gregorio lo expresa en los siguientes términos:

> Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable (Sal. 11, 8) e inefable (2 Cor. 9, 15), para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a ti con la forma (Flp. 2, 7) que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras en el principio[26].

El misterio de la encarnación del Hijo eterno ha hecho posible para el hombre el restablecimiento de su condición como imagen de la Imagen de Dios. Es por esta razón que, como señala Spidlík, "el hombre es a imagen del Verbo y que es por la mediación del Verbo que él es imagen de Dios, él es pues imagen de la Imagen"[27]. Ahora bien, debido a que el lenguaje es limitado y se puede incurrir al hablar de Arquetipo e Imagen, en una postura subordinacionista, Maspero afirma que, en el caso de Gregorio, ha purificado la categoría imagen

[24] Cf. J. Gaïth, "La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse", en E. Gilson (dir.), *Études de philosophie médiévale,* París 1953, 52.

[25] O. Solano-Pinzón, "La espiritualidad como crecimiento constante. Aporte de Gregorio de Nisa", en *Perseitas* 6 (2018) 61.

[26] G. de Nisa, "Sobre la Vocación...", 67.

[27] T. Spidlík, *La spiritualité de l'orient Chrétien...*, 56.

> del matiz subordinacionista que la caracterizaba en el ámbito trinitario, recurre a ella a nivel soteriológico para expresar la realidad de la divinización. En efecto, ser conformados con Cristo no es simplemente resultado de una imitación extrínseca, como podría sugerir el ejemplo pictórico, sino de una auténtica connaturalidad, expresada paulatinamente mediante la doctrina del cuerpo místico: toda cabeza es de la misma naturaleza y sustancia que el cuerpo, en una única conspiración y conformidad de sentir de las partes en el conjunto[28].

Las ideas expuestas en el presente apartado permiten comprender el fundamento del llamado a la santidad a partir de la comprensión de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. La santidad, al ser un atributo propio de Dios, se convierte en el hombre en una posibilidad al recibir de Dios su existencia. La encarnación del Hijo, Imagen perfecta de Dios, motivada por el amor divino frente a la humanidad enferma, caída, para restablecer la comunión del origen, se hizo posible en Jesucristo, a quien Pablo llama imagen de Dios invisible.

Si de acuerdo con la carta a los Colosenses, Jesucristo es imagen visible del Dios invisible, la santidad de Dios se ha manifestado en Él, al punto que nuestra posibilidad de asemejarnos a Dios pasa necesariamente por el ejercicio de asemejarnos a Jesucristo. En este sentido, toda la vida del Jesús histórico nos ofrece la posibilidad de participar en la santidad que es propia de Dios. Sobre la forma como es posible realizar la imitación de la Imagen, señala Gregorio:

> Y si parece necesario examinar con más detalle en nuestra conversación en qué cosas se realiza la imitación de la Imagen, diremos que uno de los colores es la humildad. Pues dijo: "*Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mt 11,29); otro color es la paciencia, que se ha manifestado de tantas maneras en la Imagen del Dios invisible*[29].

Además, la imitación y veneración según corresponde, del significado de los nombres dados a Cristo, se convierte en otra posibilidad de partici-

[28] G. Maspero, "Imagen", en L. F. Mateo-Seco y G. Maspero (Dir.), *Diccionario de Gregorio de Nisa* (Monte Carmelo, Burgos 2006) 527.
[29] G. de Nisa, "*Sobre la Vocación...*", 68-69.

par de la santidad de Dios manifestada en su Hijo encarnado[30]. Más aún, la imitación puede interpretarse como una forma de apropiar la comunión con el nombre de Cristo, al ser llamados cristianos; ya que como afirma el Niseno: "*por definición, el cristianismo es imitación de Dios*"[31]. Como ejemplo es oportuno referir el nombre de Jesucristo como santificación, sobre el cual afirma Gregorio: "Y si consideramos a Cristo como santificación, nos mostraremos verdaderamente partícipes de su nombre, si nos abstenemos de toda acción y pensamiento perverso e impuro y confesamos en nuestra vida con obras, no sólo de palabra, su poder de santificación"[32].

La centralidad en Cristo permite comprender que la paideia del cristiano es la 'imitatio Christi', cuya morphosis se plasma cuando Cristo toma forma en él. Esta imitación de Cristo requiere buscar asemejarse a Él, en tanto es quien nos revela y conduce al Padre.

2.1.3. Libertad

Con el ánimo de avanzar un poco más en nuestra exposición y buscando mantener la coherencia de la argumentación, abordamos ahora el tema de la libertad. Se apela a este tema no porque sea diferente a lo ya expuesto sobre la imagen de Dios, sino porque en el plano de la comprensión sobre la santidad en el obispo de Nisa, asume una importancia particular. En efecto, si el hombre ha sido creado a imagen de la Imagen de Dios, es posible afirmar que el hombre está dotado de unos atributos que nadie le debe quitar, entre los cuales se destaca la libertad que es, para Gregorio, como la corona de su ser personal. Esta libertad, según Mateo-Seco le viene concebida en una doble dimensión: ser dueño de sí mismo (*autokratés*) y no estar sometido a un dueño, es decir, ser *a-déspotos*[33].

En cuanto a la expresión 'ser dueño de sí mismo' (*autokratés*) su significado permite comprender que el hombre no está determinado y que no es una obra acabada de una vez por todas, sino que es un ser dinámico en proceso de crecimiento y que puede autodeterminarse y configurar su pro-

[30] Cf. G. de Nisa, "*Sobre la Vocación...*", 53-79.
[31] G. de Nisa, "*Sobre la Vocación...*", 37.
[32] G. de Nisa, "*Sobre la Vocación...*", 56.
[33] Cf. L. F. Mateo-Seco, "Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa", en *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006) 13.

pia existencia siendo gestor de sí mismo al poder optar por la virtud o por el vicio. En palabras de Gregorio,

> es necesario que lo sometido al cambio esté de algún modo siendo engendrado constantemente, pues en la naturaleza mudable no se da nada que permanezca totalmente idéntico a sí mismo. Además, ser engendrado de este modo no proviene de un impulso exterior, a semejanza de los que engendran corporalmente lo que no prevén, sino que este nacimiento tiene lugar por nuestra libre elección. Somos, en cierto sentido, nuestros padres: nos engendramos a nosotros mismos conforme a lo que queremos ser[34].

En lo que respecta a la expresión 'ser independiente' (*a-déspotos*), su significado posibilita el que sea dueño de sí y pueda, como imagen de la Imagen de Dios, ser lo que es. En este sentido, el obispo de Nisa, siguiendo la tradición alejandrina representada en Clemente, utiliza el mismo vocabulario de los estoicos para hablar de la libertad y la autodeterminación en el comportamiento humano. Más aún, como señala Spiteris,

> con la expresión 'padres de nosotros mismos' recoge la idea de Aristóteles de que el hombre es 'padre de sus propios actos', pero dándole un sentido más radical: se trata no sólo de la autodeterminación en el sentido de que el hombre es dueño y sujeto de sus actos porque tiene libertad de elección, sino que además se construye a sí mismo. El 'yo' no es solamente sujeto, sino también objeto de la realización moral: además de realizar actos libres, se realiza a sí mismo[35].

Vale la pena aclarar que la diferencia entre la libertad de Dios y la del hombre radica en que Dios es libertad y el hombre tiene libertad, que le ha sido dada a tal punto que posee el poder de la libertad propia aun ante Dios, es decir, el poder decidir si seguir el camino de la santidad buscando asemejarse a Dios o el del vicio, pues Dios mismo respeta nuestra libertad, aunque sea un don que le pertenece. Al respecto afirma Gregorio:

[34] G. de Nysse, *La vie de Moïse. Ou traité de la perfection en matière de vertu*, J. Danielou, (Trad.) Paris, Du CERF 1955, (II, 3) 32-33.

[35] Y. Spiteris, *Salvación y pecado en la tradición oriental. Manual de teología ortodoxa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 274.

> Sin embargo, desde el engaño del enemigo de la vida (ver 1 Cor. 15,26), se inclinó hacia la bestialidad y la sinrazón, puede parecer bueno, si uno no piensa en ello, que los hombres sean apartados del mal a pesar de sí mismos y devueltos al bien bajo coacción; sin embargo, el Creador de la Naturaleza ha juzgado dañino e injusto frustrar la naturaleza del mayor de los dones mediante tal medida [...] De hecho, si, por la fuerza y la coacción, se hubiera desviado de lo que le agrada la naturaleza humana que, libre de sus movimientos, se había lanzado hacia lo que no debería, habría eliminado el privilegio que le había dado y le habría privado del honor que le iguala a Dios (porque la libertad es igualdad con Dios)[36].

En efecto, la búsqueda de la santidad en el hombre siendo una criatura, está sujeta a todas las concupiscencias del mundo, con la posibilidad de acoger o no la santidad de Dios. Frente a esta realidad, el Hijo de Dios con la encarnación, muerte, resurrección, ascensión y con la venida del Espíritu Santo, ha restablecido en nosotros las condiciones para que la búsqueda de la santidad, entendida como asemejarse a Dios, no se quede en el plano de una aspiración noble, sino que se haga realidad. En efecto, Cristo ha comenzado en cada uno de nosotros el trabajo de la conversión, para encontrar el camino hacia la verdadera libertad, que nos permite asemejarnos a Dios desde el asemejar nuestra vida a la de Cristo, al punto de exclamar con Apóstol: "ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí" (Gal 2,20).

2.1.4. Epéktasis

En continuidad con los elementos anteriores, conviene ahora hablar del carácter procesual que hace parte de la formación del hombre y, por tanto, de la posibilidad de participar de la santidad de Dios, dada la condición de creatura y finitud que le es propia. En el prefacio del 'De Vita Moysis' se encuentra la explicación a esta dinámica formativa procesual, en función de la argumentación del obispo de Nisa para dar cuenta de la perfección en la virtud. El punto de partida está en la referencia a una perícopa de la carta de San Pablo a los Filipenses:

[36] G. de Nysse, "Discours sur "ceux qui se sont endormis dans la mort"", M. G. Bady, (Trad.), Paris, Maîtrise 1994, 16.

> No es que lo tenga ya conseguido o que yo sea perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero hago una cosa: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús (Flp. 3, 12-14).

La afirmación de Pablo en función de avanzar hacia la meta permite comprender el significado de la categoría *epéktasis*[37] como tensión hacia adelante, y hace referencia al crecimiento sin límites como característica irrenunciable de la verdadera virtud, de la santidad y del itinerario espiritual. En efecto, si la santidad de Dios es ilimitada porque es propio de su naturaleza la infinitud[38], y si el hombre en su condición de creatura/finita está sometido al cambio permanente, pero, a su vez, por el acto creador tiene la capacidad de participar de la divinidad; entonces la posibilidad de participar de la santidad divina es la del crecimiento permanente, la de estar continuamente buscando el bien mayor posible, que le permita asemejarse a Dios, quien es el Bien por excelencia, la virtud perfecta.

En relación con lo anterior, afirma el obispo de Nisa:

> El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Ésta es llamada en propiedad –y es realmen-

[37] Para mayor información sobre la categoría *epéktasis* en Gregorio, ver J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Aubier, Paris 1944) 291-307; E. Ferguson, "God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa", *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 59-78; R. Heine, *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1975, 63-114; E. Ferguson, "Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis", *Studia Patristica* 14 (1976) 307-14; A. K. Geljon, "Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria", *Vigiliae Christianae* 59 (2005) 152–177.

[38] Según Moreschini, la infinitud de Dios debe ser entendida bajo dos puntos de vista: "come estensione infinita nel tempo, che è caratteristica della natura divina in opposizione alla natura creata, e come immutabilità. Tale immutabilità si riscontra sotto diversi aspetti, i quali conducono tutti al medesimo concetto: immutabilità nel bene, nella potenza, nella sapienza ecc. Il limite, infatti può esistere solo per la presenza del relativo contrario, ma siccome la natura di Dio non ha un contrario". C. Moreschini, *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teología,* Città Nuova, Roma 2008, 171. Este tema de la infinitud es central en el Niseno y lo desarrolla en el 'Contra Eunomio' particularmente en el libro 1.

> te– todo aquello que implica su esencia. Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la naturaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta. En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quién busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás[39].

En este proceso paidético de cristificación, el Espíritu Santo se convierte en una fuerza educadora que habla a través de los seres humanos y los conduce a la adquisición de las virtudes. En este sentido, la santidad en el ser humano es posible por la ayuda de la gracia divina, concebida como la cooperación del Espíritu Santo con el esfuerzo humano. Dicha cooperación, sinergia[40], se entiende debido a que el Niseno no le menoscaba potencialidad a lo humano para su desarrollo espiritual, intelectual y moral; incluso considera que el auxilio divino se incrementa en proporción al esfuerzo humano. Esta sinergia entre el Espíritu Santo y el esfuerzo humano que hace evidente Gregorio, en referencia a la santidad, libera de toda tendencia de corte pelagiano que quiere concentrar la búsqueda de la santidad en una apuesta en la que sólo cabe el esfuerzo humano[41].

2.1.5. Oración

El tema de la oración en Gregorio tiene como fuente la Sagrada Escritura entendida como *paideia*. Particularmente está en sintonía con los postulados presentes en los evangelios, especialmente, Lucas y Mateo. Por este

[39] G. de Nysse, *La vie de Moïse*..., (I, 7) 4.

[40] Sobre la sinergia entre la acción de la gracia y la libertad humana en Gregorio cf. D. C. Abel. "La doctrina del sinergismo en Gregorio de Nyssa, De Instituto Christiano", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 45 (1981) 430-448.

[41] El Papa Francisco dedica los numerales 47 a 59 de su exhortación apostólica Gaudete et Exsultate, para señalar las manifestaciones del pelagianismo actual.

motivo es evidente la centralidad en Cristo, a quien reconoce como Maestro de oración[42], al respecto afirma:

> La Palabra divina nos hace conocer la enseñanza de la oración y por su medio, explica a los discípulos que son dignos de ella y que con fervor buscan el conocimiento, la forma en que conviene darse amoroso a la escucha divina a través de las palabras de la oración[43].

Para el obispo de Nisa, "La oración es una conversación con Dios, y una contemplación de las cosas invisibles"[44]. Esta definición permite comprender que la oración es ante todo una conversación familiar con Dios, que recibe su fundamento de la filiación divina. La invitación a perseverar en la oración, que es recurrente en sus homilías, permite comprender la importancia que reviste al interior del itinerario espiritual y, por ende, de quien aspira a asemejarse a Dios en la santidad.

De todas las características de la oración que en su mayoría son retomadas de los evangelios, para la intencionalidad del presente escrito es oportuno señalar que para el obispo de Nisa la oración constituye la cumbre de todas las virtudes y, es por medio de ella, que pedimos a Dios todas las demás. En este sentido es posible entender que la oración no es un agregado en la vida de quien aspira a la santidad como asemejarse a Dios, sino su condición de posibilidad, pues hace posible la vida virtuosa: "El fruto de una oración sincera es la sencillez, la caridad, la humildad, la constancia, la inocencia y muchas otras cosas parecidas"[45]; y, por ende, la unión con Dios. En palabras de Gregorio: "Se separa de Dios quien no se une a Él con la oración [...] De la oración nace la comunión con Dios"[46].

Dentro de los ejercicios que reconoce Gregorio para avanzar en la vida espiritual o en la santidad como asemejarse a Dios, además del énfasis en

[42] Para mayor información sobre Cristo como maestro de oración en Gregorio de Nisa véase M. Alexandre, "Le Christ Maître de Prière Chez Grégoire de Nysse", *Revue française de l'orthodoxie* 54 (2002) 182-207.

[43] G. di Nissa, *La preghiera del Signore: omelie sul Padre nostro*, G. Caldarelli (Trad.), Roma, Paoline 1983, 43.

[44] G. di Nissa, *La preghiera del Signore...,* 47.

[45] G. de Nisa, "*Sobre la Vocación...*", 121.

[46] G. di Nissa, *La preghiera del Signore...*, 46.

la necesidad de hacer el bien, se encuentra la conducta recta, la abnegación, el apartamiento del mal, el esfuerzo ascético, y el tiempo dedicado a la oración en recogimiento interior. No en vano afirma Moreschini: "La vida moral es condición para la contemplación de Dios"[47].

Para finalizar este apartado sobre la oración conviene evocar nuevamente al Niseno, para quien

> De hecho, no existe más que una custodia y medicina del alma: acordarse de Dios con fuerte deseo y entregarse siempre a buenos pensamientos. No cesemos nunca en este esfuerzo, ya comamos, ya bebamos, ya estemos descansando o haciendo alguna cosa, o hablando, de forma que todo lo que hagamos sea para gloria perfecta de Dios y no para la nuestra. Solo así nuestra vida no tendrá ninguna mancha o suciedad proveniente de las asechanzas del Maligno[48].

3. La santidad como 'asemejarse a Dios', en los elogios a Macrina y Basilio

En continuidad con los fundamentos expuestos en el apartado anterior, ahora se busca visibilizar la forma como el obispo de Nisa los apropia, en la elaboración de la vida de Macrina y el elogio de Basilio, a quienes reconoce como sus maestros.

3.1. La vida de Macrina

La obra que Gregorio dedica a su hermana, parte del reconocimiento y admiración por el testimonio que de ella ha recibido desde su infancia. Por este motivo, la exaltación que hace de su vida, lejos de ser un compendio de artificios literarios, busca dar cuenta de aquellos acontecimientos que, además de marcar su vida, pueden servir para todos aquellos que quieren buscar la virtud y vivir su vida asemejándose a Dios. Al respecto señala el obispo de Nisa:

[47] C Moreschini, *I Padri Cappadoci...,* 345.
[48] G. de Nisa, "*Sobre la Vocación...,*" 116.

> Puesto que tú estimas que la historia de sus virtudes ha de producir algún fruto, he pensado que sería bueno obedecerte y narrar su historia tan brevemente como sea posible, con palabras sencillas y sin artificios literarios, a fin de que una vida de tal naturaleza no sea olvidada con el paso del tiempo, y aquella que se elevó a lo más alto de la virtud humana por medio de la filosofía no quede sin servir de provecho por estar sepultada en el silencio[49].

3.1.1. El estudio de las Sagradas Escrituras

Dentro de los elementos que destacan en la descripción que hace Gregorio de su hermana, se hace evidente la referencia a la paideia cristiana, es decir, a las Sagradas Escrituras. En este caso, para alguien que se ha caracterizado desde su infancia, por agradar a Dios en la búsqueda continua de una vida virtuosa, es importante señalar la fuente de dónde brotó y que inspiró dicha búsqueda. Para el Niseno, "Las enseñanzas de la niña estaban constituidas por aquellas cosas de la Escritura inspirada por Dios que parecen más asequibles a las primeras edades, especialmente la Sabiduría de Salomón y, de este libro, preferentemente cuanto ayuda a nuestra vida moral"[50].

3.1.2. La vida virtuosa

Unido al estudio de las Sagradas Escrituras, Macrina desde niña contó con el testimonio de su madre, quien la fue iniciando en el camino de la virtud. Según el Niseno, "su madre era de tal virtud que en todo se dejaba conducir por la voluntad de Dios"[51]. Esta relación entre madre e hija fue tan edificante, al punto que Macrina por el testimonio de su madre llevaba una vida intachable, que servía a su vez a la madre como referente de vida cristiana, que en este tiempo recibía el apelativo de vida filosófica[52].

[49] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, L. F. Mateo-Seco (Trad.), Madrid, Ciudad Nueva 1995, 45.

[50] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 49.

[51] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 46.

[52] Lucas Mateo-Seco en el comentario que hace a la "Vida de Macrina" afirma que "Gregorio utiliza con frecuencia el término de filosofía para referirse a la contemplación de Dios, a la sabiduría contenida en la actitud cristiana ante el mundo, a la vida monacal. El uso de este término por Gregorio es intencionado y tiene un mensaje

Esta vida filosófica que caracterizaba a Macrina es leída por Gregorio en clave de *epéktasis*, es decir, en clave de crecimiento continuo. Por este motivo, al hacer referencia a la vida de su hermana, hace énfasis en la metáfora de la carrera, pues en su búsqueda de la virtud avanzaba cada día hacia un mayor grado[53]. Al respecto, se refiere el Niseno con las siguientes palabras: "Era en verdad hacia el amado hacia donde se encaminaba su carrera, sin que ninguno de los placeres de esta vida atrajese su mirada"[54].

En efecto, el deseo de avanzar en el camino de la virtud no se detiene a pesar de las dificultades. Ejemplo de ello es que con la muerte de Basilio (padre), Macrina convence a su madre y se van a vivir en una de sus propiedades a orillas del río Iris, junto con su hermano Pedro y sus criados. Es importante señalar que, dentro de la coherencia de este vivir filosófico, el trato de Macrina y de su mamá con los criados y otras vírgenes que se habían sumado a su ideal de vida, era de iguales. Al respecto comenta Gregorio:

> Macrina, que se había apartado de todas las cosas a las que estaba acostumbrada, condujo a la madre a su mismo grado de humildad, habiéndola convencido de que se situase en el mismo nivel que el conjunto de las vírgenes, y de que participase con ellas de la misma mesa, del mismo dormitorio y del mismo modo de vida sin distinción ninguna, pues en la vida de ellas se había suprimido toda desigualdad[55].

Este detalle no es menor y a él se suma la actitud de desapego frente a los bienes materiales, que Gregorio refiere con la expresión: "Ella sólo conocía un lugar seguro para su tesoro: el reino de los cielos. Ella ha colocado allí todas las cosas; nada ha dejado en la tierra"[56]. Estas dos disposiciones, tanto

---

claro: poner de relieve el valor de la vida ascética. El monje aparece así como el verdadero filósofo". G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 45. Para Jaeger, el cristianismo es visto en esa época como filosofía. Cf. W. Jaeger y E. C. Frost, *Cristianismo primitivo y paideia...,* 46-47.

[53] Mateo-Seco afirma que "Toda la tradición cristiana gusta de entender la lucha ascética como un deporte, y al asceta como un atleta. Baste recordar este conocido texto paulino: ¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible! nosotros, en cambio, por una incorruptible. (1Co 9, 24)". G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 61.

[54] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 89.

[55] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 63-64.

[56] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 100.

el promover la igualdad como el desapego frente a los bienes materiales, no son exclusivas de un momento histórico o de una cultura en particular, sino que son propias de quien busca vivir una vida en santidad, que tiene como fuente las Sagradas Escrituras. Quien medita la Palabra y la asume como fuente de vida, no se apega a nada que lo aparte del verdadero tesoro al cual se orienta su aspiración más profunda ni hace acepción de personas, por el contrario, busca vivir su filiación divina en una experiencia de fraternidad humana. Dentro de las características de la vida virtuosa que hacían parte de la vida monacal vivida por Macrina, el Niseno describe lo siguiente:

> Y tal era el orden de su vida, tanta la elevación de su filosofía y la nobleza de su modo de vivir, tanto en el día como en la noche, que supera toda descripción [...] No había en ellas ni cólera ni envidia ni odio ni arrogancia ni nada semejante; todo deseo de vanidad, de honor o de gloria, de ambición o de orgullo y de todo lo que se le parezca era vano. Su placer era la continencia; su gloria era pasar desapercibidas; su fortuna, el no poseer nada, haber sacudido del cuerpo, como polvo, toda riqueza material[57].

Este proceso de búsqueda de asemejarse a Dios en la aspiración a una vida virtuosa, como se mencionó anteriormente, no se dio en Macrina sin dificultades, por el contrario, las dificultades acrisolaron dicha aspiración y en lugar de disminuirla, el nivel de avance era cada vez mayor. Gregorio menciona algunas de las dificultades que tuvo que sortear su hermana: "en primer lugar en la muerte de su hermano (Naucracio), después en la partida de la madre, en tercer lugar cuando esta gloria de toda nuestra familia, Basilio, abandonó la vida humana. Ella resistió como un atleta invicto, sin dejarse abatir por el asalto de las desgracias"[58].

Ahora bien, si la búsqueda de asemejarse a Dios no se da sin la presencia de dificultades, tampoco margina de las obligaciones cotidianas. Sobre este aspecto señala Gregorio: "Por divina providencia, su vida fue tal que nunca dejó de trabajar con sus manos conforme al precepto"[59]. Esta forma

[57] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 64.
[58] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 72.
[59] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 82-83.

de apropiar la vida virtuosa en medio de las actividades propias de cada día y de las dificultades que hacen parte de la condición humana, le dan mayor realismo y hacen ver viable la búsqueda de la santidad como asemejarse a Dios.

3.1.3. La oración

Sobre este aspecto de la oración, es oportuno recordar que para el obispo de Nisa constituye la cumbre de todas las virtudes y, es por medio de ella, que pedimos a Dios todas las demás. En este sentido, es posible comprender la importancia que reviste la oración para quien busca la santidad, en el ejercicio de asemejarse a Dios a través de la práctica de las virtudes. En efecto, la oración es la que hace posible la vida virtuosa al garantizar la comunión divina. En la vida de Macrina se destaca el recurso a la oración, como un elemento que dinamiza las actividades del día a día y, para dar cuenta de ello, Gregorio señala "en todas partes tuvo a la salmodia como un buen compañero que no se abandona en ningún momento"[60].

Esta disposición continua de búsqueda orante de agradar a Dios por medio de una vida virtuosa, no se vio afectada por la enfermedad y la cercanía de la muerte. Por el contrario, el Niseno destaca en la vida de su hermana, su constancia para mantener la actitud vigilante de su vida interior. Al respecto señala,

> En efecto, no me parecía cosa humana que ella, en su último alentar, no estuviese turbada ante la perspectiva de la muerte, ni sintiese miedo de alejarse de la vida, sino que, con un alto sentir estuviese meditando hasta el último suspiro en aquel modo de vivir en la tierra al que se había entregado desde el comienzo de su vida[61].

3.2. El elogio de Basilio

A diferencia de la descripción que Gregorio realizó sobre la vida de Macrina, en la cual plasma la particularidad de la aspiración propia de la vida

[60] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...*, 50.
[61] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...*, 87.

monástica de la época, en el caso del elogio de Basilio, hay varios elementos nuevos que amplían la comprensión de la santidad como asemejarse a Dios. Dichos elementos responden a la intención del obispo de Nisa de presentar en la Iglesia a su hermano como un santo. El primero tiene que ver con el esfuerzo que hace Gregorio para mostrar que la santidad no está limitada a un tiempo en particular; el segundo, que el ámbito particular en el cual se desarrolla la vida de santidad de Basilio es en su labor como obispo; el tercero, que dentro de la perspectiva de la paideia cristiana, no solo destaca la referencia a las Sagradas Escrituras, sino también a la ciencia de la época; y el cuarto, que remite a la forma de hacer memoria y venerar a los santos, en este caso a Basilio.

3.2.1. Educación

En Gregorio de Nisa como en los otros dos capadocios, la educación cumple una función determinante, no sólo en el ejercicio teológico sino también en el apostólico, debido a que en esta época la teología es realizada por obispos[62]. La educación para el Niseno debe ser amplia, pero ante todo debe orientarse en función del crecimiento en la virtud y al servicio de la fe. La descripción que hace de la experiencia formativa de su hermano Basilio da cuenta de la importancia de la misma:

> Al oír hablar de un maestro y pastor tras los apóstoles, has pensado ya en el pastor y maestro que va inmediatamente tras ellos. Me refiero a ese vaso de elección, a Basilio, sublime por su vida y por su palabra, grato a Dios desde su nacimiento, maduro en sus costumbres desde la juventud, que como Moisés fue educado en toda la sabiduría de las disciplinas extranjeras, y que fue alimentado en las Sagradas Letras desde la niñez, creciendo y robusteciéndose hasta la perfección. De aquí el que enseñase a todo hombre en toda clase de sabiduría –la divina y la extranjera–, como un varón fuerte y ambidextro que, frente a sus adversarios, con

[62] En la interpretación de la cestilla en la cual los padres de Moisés lo depositan para liberarlo de la muerte, la referencia directa es a la educación, que cumple la función de cestilla para lograr que, sobre las olas de la vida, la persona logre mantenerse a flote y evitar que se equivoque mucho y se hunda. Cf. G. de Nysse, *La vie de Moïse*..., (II, 7-8) 33-34.

> esta doble enseñanza, se reviste de su armadura y vence en ambas a los que se ejercitan en una u otra, es decir, a aquellos que estimaban que con una u otra tenían cierta fuerza contra la verdad. Basilio refutaba con las Escrituras a los herejes que le objetaban con las mismas Escrituras, y atrapaba a los griegos en su propia sabiduría[63].

Como se puede ver en la descripción que hace Gregorio, las Sagradas Escrituras son fuente de la vida virtuosa y de la verdad sobre el contenido de la fe. Basilio no sólo se alimentó de ellas para inspirar el nivel elevado de vida virtuosa que alcanzó; sino también, desde su función como obispo, logró apropiarlas de tal modo que supo defender la fe de las amenazas de los herejes. Un elemento adicional es la referencia a la ciencia de la época que, si bien no agrega nada a la verdad que comunican las Sagradas Escrituras, sí ayuda para profundizar en el conocimiento de esta y hacer avanzar la inteligencia de la fe.

3.2.2. La santidad es para todo tiempo

Después de realizar esa primera descripción de las cualidades de Basilio, que lo acreditan como hombre virtuoso que ha logrado revestirse de santidad, Gregorio procede a establecer el paralelismo entre su hermano y diferentes personajes bíblicos de la talla de Elías, Samuel, Moisés, Juan el Bautista y Pablo. La intención que acompaña este ejercicio es mostrar que la santidad no está limitada a un tiempo en particular ni a las circunstancias del mismo, sino que está referida a la libre elección del bien. Al respecto comenta el Niseno:

> Si las circunstancias de tiempo en nada estorbaron a los demás santos en lo que concierne a su itinerario hacia Dios, pues la gracia actuó con igual poder en cada uno para llevarlo a la perfección no sin razón nos atrevemos a decir que un hombre de nuestra generación, gran testigo de la verdad, Basilio, debe ser contado en el número de aquellos renombrados santos. Su ubicación en el tiempo en nada ha estorbado su enorme deseo de Dios, ni la gracia que Dios da para el perfeccionamiento del

[63] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*..., 120-121.

> alma. Nada daña el plan divino de salvación. Las vicisitudes de los tiempos no disminuyen su auxilio en nada de lo que concierne al misterio (de la salvación)[64].

En lo que respecta a la libre elección del bien, que constituye lo determinante en el camino de la santidad, es oportuno evocar la descripción del perfil de Basilio como obispo. Este perfil nos muestra otra forma de hacer evidente la búsqueda de asemejarse a Dios, desde las actividades que son propias de las personas. En el caso de Macrina, desde la opción de vida monástica, y en el caso de Basilio, desde alguien que se desempeñó como obispo. Gregorio hace la siguiente descripción:

> Basilio recibió el sacerdocio que en cierto modo estaba caído; mediante la gracia que había en él, hizo brillar nuevamente la palabra de la fe, que era como una lámpara abandonada. Elevado en alto en la Iglesia, como una fogata que alumbra a los que de noche están perdidos en el mar, hizo tornar a todos al camino recto, luchando con los poderosos, oponiéndose a los jefes, hablando con libertad de palabra ante los reyes, clamando en las asambleas litúrgicas, sabiendo unir mediante cartas –a ejemplo de Pablo– a los que estaban alejados, sabiendo escapar a las presiones de sus adversarios, pues no tenía por dónde ser agarrado por sus contendientes[65].

Esas acciones externas realizadas por Basilio se comprenden mejor, desde el paralelo que hace el Niseno de su hermano con algunos personajes bíblicos. Para señalar lo fundamental de quien decide libremente en función del bien, en el paralelo de Basilio con Pablo, Gregorio evoca el bien más importante de todos, el amor. Al respecto afirma:

> Amó Pablo a Dios. Este es el bien más importante de todos: el bien del amor. De él nace toda fe y toda esperanza, el esperar el bien con paciencia, el tener firmeza en el bien y plenitud en todo don espiritual. Pero analicemos cuál fue en Pablo la medida del amor a Dios. Dirás que

[64] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...*, 129.
[65] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...*, 132-133.

> siempre amó a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente. En efecto, este es el límite supremo que dio la Ley al amor a Dios. Quien entrega a Dios todo su corazón y (toda su) alma y (toda su) mente y no se halla atado por ninguno de los otros afanes de esta vida; ése se encuentra en el supremo grado de amor[66].

Frente a este preciado bien que Gregorio evoca de Pablo, la consideración frente a su hermano se ubica al mismo nivel, pues para Gregorio, su hermano estaba poseído por el amor. Por esta razón, a la manera del Apóstol, no carecía de ningún otro bien, por lo cual no le era inferior[67]. Más aún, las palabras del Apóstol referidas al amor se evidenciaban en las decisiones que fueron fraguando el nivel de vida virtuosa de Basilio. Sobre este particular, señala el Niseno:

> La firmeza del amor a Dios que había en Basilio sólo podría mostrarla el Apóstol con sus propias palabras, ya que ni la vida, ni la muerte, ni lo presente, ni lo futuro, ni ninguna otra criatura podía apartar su corazón del amor de Dios. Así, en todas las decisiones que tomó referentes a la virtud, jamás fue una caña o tuvo un pensamiento sin firmeza, sino que en todo llevó una vida de virtud inquebrantable[68].

Sobre otros aspectos del talante de vida virtuosa de Basilio es oportuno mencionar la firmeza en el ejercicio de la libertad. Así como Juan el Bautista se dirigió a Herodes con plena libertad, Basilio hará otro tanto con el emperador Valente[69]. En el paralelo con Elías, el elenco de virtudes que asumió Basilio y que lo equiparan con dicho personaje, no hace más que mostrar el nivel de virtud al cual llegó: amor a Dios, celo por la fe, deseo de una vida más elevada, vida sobria, desapego frente a todo lo material, silencio elocuente, trato a todos sus semejantes con igual honor, lejos de toda búsqueda de admiración o reconocimiento[70].

[66] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 135.
[67] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 137.
[68] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 141.
[69] Cf. G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 141.
[70] Cf. G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...*, 144-145.

En el paralelo con Moisés, la descripción sigue ahondando en calificativos, que en parte ya se han mencionado, pero conviene destacar dos en particular, el primero, la búsqueda incesante de Dios desde el ejercicio de la virtud[71]; el segundo, la familiaridad con Dios (*parresía*) que en el caso de Moisés se expresa en el constante diálogo con Dios: "Dios hablaba con Moisés cara a cara, como quien habla con un amigo, y después Moisés regresaba al campamento" (Ex 33,11). Gregorio expresa esta cercanía en los siguientes términos:

> Muchas veces le vimos dentro de la tiniebla en la que estaba Dios, pues la iluminación del Espíritu le hacía patente a Basilio lo que para los demás es invisible, hasta el punto de que parecía estar bajo el abrazo de aquella tiniebla en la que se oculta el discurso sobre Dios[72].

3.2.3. Cómo honrar a Basilio

Después de argumentar desde la centralidad del recurso a las Sagradas Escrituras, la santidad probada de su hermano, Gregorio corrobora que la única diferencia de su hermano con los personajes bíblicos es de tiempo, no de santidad. En efecto, Basilio es, en su santidad, el Moisés, el Elías y el Pablo de su generación. Por este motivo, presenta a Basilio formalmente a la comunidad, "como verdadero ministro del espíritu, como genuino soldado de Cristo, como heraldo del mensaje salvador, como luchador y abanderado de la libertad en favor de Cristo. Únicamente el tiempo le da un segundo lugar tras los apóstoles"[73].

Después de la presentación de Basilio como santo, el interés de Gregorio se centra en mostrar a la comunidad la forma de honrar, no sólo a su hermano, sino a todos los santos que la Iglesia reconoce y celebra. Al respecto, el argumento del Niseno es claro: "La alabanza que se ofrece con las obras es más estimable que el discurso"[74]. Por este motivo, quien alaba la entrega a Dios realizada por el santo, debe entregarse de igual manera a

[71] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 149.
[72] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 154.
[73] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 122.
[74] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 160.

Dios, quien alaba el cambio de vivir terreno por otro celestial, debe hacer lo mismo[75]. Para finalizar, evoquemos nuevamente las palabras de Gregorio:

> Por lo tanto, nosotros, que presumimos de tener a Basilio por maestro, debemos mostrar con nuestra propia vida que somos sus discípulos, convertidos en aquello mismo que le hizo grande y renombrado ante Dios y ante los hombres, en Cristo Jesús, Nuestro Señor, al cual la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén[76].

4. Conclusión

La santidad entendida como asemejarse a Dios, según el recorrido realizado, es un perpetuo estado incoativo de adhesión permanente y progresiva al bien por la cooperación de la libertad. En el pensamiento teológico de Gregorio, la infinitud de la Esencia divina es el fundamento de la ley inagotable del progreso, que es concebido como *epéktasis*, en tanto movimiento inagotable hacia Dios (Flp 3,12-14) que constituye el fondo del ser humano.

Responder a la llamada a la santidad como asemejarse a Dios es hacerse en cierta medida padre de sí mismo, dada la sinergia que se establece entre el don de Dios y la libre elección del bien que es necesario realizar permanentemente. Recuperar esta forma de comprender la santidad permite entenderla no como algo reservado a algunos elegidos, sino como una condición de posibilidad para realizar la propia existencia, pues, desde la mirada creyente, nuestra máxima aspiración es a la comunión divina.

Como elementos que suman a la reflexión sobre la santidad promovida en este año por el Papa Francisco se encuentra la fundamentación teológica que, desde Gregorio, permite comprender el motivo de la urgente llamada a la santidad. En efecto, no hemos sido arrojados a la existencia ni somos seres para la muerte, sino que hemos sido llamados a la comunión divina, a ser santos buscando siempre asemejarnos a Dios. Otro elemento novedoso es la forma como se debe hacer memoria de los santos, no evocando

[75] Cf. G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 161.
[76] G. de Nisa, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio...,* 162.

de manera pasiva su vida como si fueran piezas de museo, sino buscando apropiar aquello que ellos lograron encarnar de Dios en su vida, es decir, que sea una memoria provocativa y liberadora de la vida cristiana, para que no sea víctima del acomodo o de la indiferencia.

Finalmente, conviene retomar la invitación de Francisco a dejar el miedo frente a este llamado universal a la santidad, fundado en el prejuicio de perder vida y humanidad, porque quien se deja guiar por el Espíritu Santo, desarrolla un estilo de vida alegre capaz de lanzarlo sin temor al servicio de sus hermanos y hermanas. No en vano Gregorio de Nisa, acentúa como uno de los criterios de este camino la libertad.

Bibliografía

Abel, D., "The Doctrine of Synergism in Gregory of Nyssa's De Instituto Christiano", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 45 (1981) 430-448.

Alexandre, M., "Le Christ Maître de Prière Chez Grégoire de Nysse," *Revue française de l'orthodoxie* 54 (2002) 182-207.

Canévet, M., "Grégoire de Nysse", en: Rondeau, M-J. (dir), Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, Tome VI, París, Beauchesne 1967, 986-988.

Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia, Madrid, BAC 1966.

Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier 1956.

Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier 1944.

Ferguson, E., "God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa", *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 59–78.

_____, "Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis", *Studia Patristica* 14 (1976) 307-314.

Francisco, *Exhortación apostólica Gaudete et Exsultate sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

Gaïth, J., "La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse", en: Gilson, E. (dir), Études de philosophie médiévale, París 1953.

Geljon, A-K, "Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria", *Vigiliae Christianae* 59 (2005) 152-177.

De Nysse, G., "Discours sur "ceux qui se sont endormis dans la mort"", Bady, M. (trad.), Paris, Maîtrise 1994.

_____, "La vie de Moïse. Ou traité de la perfection en matière de vertu", Danielou, J., (trad.) Paris, Du CERF 1955.

_____, "Sobre la Vocación Cristiana", en: Mateo-Seco, L. F. (trad.), Madrid, Ciudad Nueva 1992.

_____, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Mateo-Seco, L. F. (trad.), Madrid, Ciudad Nueva 1995.

_____, *L'Uomo*, Salmona, B., (trad.), Roma, Città Nuova 2000.

_____, *La preghiera del Signore: omelie sul Padre nostro*, Caldarelli, G. (trad.), Roma, Paoline 1983.

Heine, R., *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Cambridge, Philadelphia Patristic Foundation 1975.

Jaeger, W. - Frost, E., *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México, Fondo de Cultura Económica 1974.

Leys, R., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Paris, Desclée de brouwer 1951.

Maspero, G. - F. Mateo-Seco, L. F. (dirs.). "Diccionario de Gregorio de Nisa", Burgos, Monte Carmelo 2006.

Mateo-Seco, L. F., "Imágenes de la Imagen. Génesis 1,26 y Colosenses 1,15 en Gregorio de Nisa", *Scripta Theologica* 40 (2008) 677-694.

_____, "Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa", *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006) 11-19.

Moreschini, C., *Gregorio di Nissa Opere Dogmatiche. Grande discorso catechetico,* Milán, Bompiani 2014.

_____, "I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teología", Roma, Città Nuova, 2008.

_____, "Introduzione a Basilio il Grande", Brescia, Morcelliana 2005.

Solano Pinzón, O., "Inculturación de la teología: antecedentes", *Theologica Xaveriana* 179 (2015) 157-184.

_____, "La paideia como estructura fundamental del quehacer teológico en Gregorio de Nisa", *Veritas* 32 (2015) 229-244.

_____, "La espiritualidad como crecimiento constante. Aporte de Gregorio de Nisa", en *Perseitas* 6 (2018) 48-70.

Spidlik, T., *La spiritualité de l'orient Chrétien. Manuel systématique,* Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1978.

Spiteris, Y., *Salvación y pecado en la tradición oriental. Manual de teología ortodoxa,* Salamanca, Secretariado Trinitario 2005.

Artículo recibido el 4 de abril de 2019

Artículo aceptado el 7 de junio de 2019